



## European Journal of Pragmatism and American Philosophy

XI-1 | 2019  
European Pragmatism

---

### Peirce e Leibniz

L'interpretazione socio-politica della logica

Mariannina Failla

---



#### Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/ejpap/1555>

DOI: 10.4000/ejpap.1555

ISSN: 2036-4091

#### Editore

Associazione Pragma

#### Notizia bibliografica digitale

Mariannina Failla, « Peirce e Leibniz », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], XI-1 | 2019, Online since 19 July 2019, connection on 21 July 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ejpap/1555> ; DOI : 10.4000/ejpap.1555

---

Questo documento è stato generato automaticamente il 21 luglio 2019.



Author retains copyright and grants the *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* right of first publication with the work simultaneously licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

---

# Peirce e Leibniz

L'interpretazione socio-politica della logica

Mariannina Failla

---

## 1. Premessa

- 1 Ci sono già nella letteratura critica molte ricerche che hanno messo in relazione il tema del continuo in Peirce e in Leibniz. Un primo passo potrebbe essere rappresentato da uno studio della metà degli anni 60 dedicato al platonismo della filosofia anglosassone e alla collocazione di Peirce nel dialogo critico con la tradizione razionalista del '600.<sup>1</sup> Inserire Peirce in una ricerca sulla tradizione platonica della filosofia anglosassone può trovare una giustificazione nel suo concetto di *general* e più in particolare nella supposizione che la *realtà* del generale si trovi nell'interconnessione delle rappresentazioni segniche delle percezioni e non nel loro processo di astrazione uniformante. Un'altra testimonianza dell'influenza di Leibniz su Peirce è offerta da Max Fisch:<sup>2</sup> dopo un accurato esame dei luoghi e contesti in cui il filosofo americano si riallaccia alle tematiche logiche leibniziane, egli sottolinea l'impulso leibniziano alle critiche di Peirce al nominalismo e al suo passaggio al realismo cognitivo. Un'altra prospettiva esegetica è rappresentata da J. M. C. Chevalier il quale mette in risalto come l'interpretazione non ortodossa di Kant, presente in Peirce, abbia un'origine leibniziana.<sup>3</sup> Il continuo leibniziano è diventato inoltre terreno di confronto con il pragmatismo peirciano evidenziando, come fa Rossella Fabbrichesi, la sua intima relazione con la continuità nell'evoluzione della natura. L'idea che le forme viventi si colleghino in una "catena," modificandosi, trasformandosi, ma rimanendo in una sostanziale continuità rappresenterebbe dunque – secondo la studiosa – il lascito leibniziano operante nell'evoluzionismo semiotico di Peirce. Il riferimento a Leibniz è così in funzione di una visione metamorfico-evolutiva in senso goethiano della semiosi illimitata.<sup>4</sup>
- 2 Riflettendo sul concetto di continuo e sulla sua famiglia categoriale – formata dalle nozioni di relazione, individuo/discreto, possibilità, chance – il presente lavoro intende delineare la ricaduta sociale e politica delle teorie logiche di Peirce.

- 3 Uno stimolo interessante all'interpretazione politico-sociale del continuo in Peirce nasce dall'aspetto teoretico sopra accennato ossia dal confronto con il platonismo di area anglosassone e dall'idea di *general* come processo evolutivo verso l'universale. Tale linea interpretativa si può chiarire iniziando dal concetto di generalità presente nella teoria delle associazioni di Peirce il quale in *The Law of Mind* scrive: "[...] Credo che si possa sostenere solo che dovunque le idee si uniscono, tendono a fondersi in idee generali, e dovunque esse sono generalmente connesse, idee generali governano la connessione e queste idee generali sono sentimenti viventi diffusi."<sup>5</sup> Se le idee raggiungono la generalità entrando in relazione fra loro e se è un'idea generale a governare il loro processo relazionale – il generale non è astrazione dagli elementi sensibili individuali, né codificazione della loro uniformità, ma loro interrelazione. È la nozione di relazione a stare al centro dei nostri interessi, consapevoli come siamo che essa apra più vie d'indagine nel pensiero di Peirce. In primo luogo, la "relazione" si lega alla trattazione proposizionale semiotica della logica (§2) che confluirà nella logica dei relativi (§4). In secondo luogo, essa si unisce al tema del continuo. Già presente nelle iniziali riflessioni sull'attività rappresentativa sotto le spoglie della correzione alla visione kantiana dell'infinito matematico (§3) – il concetto di continuo sarà un vero e proprio rovello per Peirce che lo porterà a cambiare più volte la propria posizione fino ad approdare all'interpretazione topica e geometrica, esposta nella logica della relazione (§4). Saranno i concetti di possibilità, chance, scelta, legati all'elaborazione matura del continuo e alla logica del probabile, a completare il percorso che conduce al significato sociale, etico e politico della visione peirciana della logica (§5).

## 2. Origine logico-semiotica del pensiero di Peirce

- 4 Le riflessioni iniziali di Peirce si confrontano con gli esiti della logica booleiana e rivendicano la centralità dello studio della struttura grammaticale della proposizione; centralità volta ad assegnare un ruolo significativo alle strutture pronominali (io, esso, tu) per sottolineare come le funzioni logiche abbiano una natura essenzialmente relazionale. Tale natura, tuttavia, non riguarda solo le parti sintattiche della proposizione e si manifesta pienamente grazie alla convinzione che le stesse componenti sintattiche della proposizione siano interpretabili semioticamente, ossia come rinvii segnici. La logica dunque non si attesta solo sull'esigenza di attuare un'analisi proposizionale ma anche, e forse soprattutto, su quella d'approfondire il carattere segnico (ossia di rinvio) di ogni elemento del pensiero discorsivo. Attraverso le critiche alla logica matematica di Boole, il confronto proficuo con De Morgan e grazie alla concezione della logica come analisi relazionale dei segni, Peirce arriva a trasformare in senso antikantiano la stessa teoria del giudizio.<sup>6</sup> La forma logica soggetto-predicato è interpretata, infatti, come relazione condizionale di antecedente-consequente e, soprattutto, è considerata come relazione puramente segnica: il soggetto è segno/rinvio del predicato come la premessa è segno/rinvio della conclusione. Se la proposizione si forma a partire dai rinvii interni, costruiti dai suoi elementi segnici, la logica diventa studio segnico della sintassi, dunque semiotica in cui simbolizzazione e inferenze alla fine coincidono;<sup>7</sup> ogni concetto è un simbolo e la logica è lo studio della relazione dei simboli ai propri oggetti.<sup>8</sup>
- 5 Partendo proprio dalla concezione semiotico-relazionale della logica simbolica – nelle *Lectures* degli anni 1865-1866 e in particolare nelle *Memoirs of the American Academy* dedicate prevalentemente all'ampliamento di alcuni concetti della logica di Boole – Peirce

elabora una tripartizione dell'uso delle lettere (segni logici), che sembra preludere all'elaborazione delle tre categorie di cui parlerà in *On a New List of Categories*. Possiamo così supporre che gli studi di logica simbolica puntino non solo alla trasformazione della teoria del giudizio, ma anche alla rielaborazione dell'apparato categoriale della logica e della filosofia della conoscenza.

- 6 Vi sono segni – scrive Peirce nelle *Memoirs*, la cui forma logica “comporta solo il concetto di qualità,” essi indicano in modo rudimentale l'essere semplice di un oggetto, il suo essere “un – ” e così “discriminano” gli oggetti in modo talmente primitivo da escludere ogni consapevolezza della loro distinzione; tali segni indicano l'oggetto com'è in sé stesso (*quale*) e sono termini assoluti, pura oggettività ideale. Vi sono, invece, segni la cui forma logica implica il concetto di relazione e, nell'analisi proposizionale della logica simbolica, la relazione richiede la presenza o l'aggiunta di un secondo termine per completare la denotazione. In questo caso gli oggetti sono distinti e discriminati con chiara consapevolezza della loro differenziazione e a volte anche della loro opposizione. Queste forme-segni sono considerate “termini relativi semplici,” mentre la terza classe dei segni logici implica il concetto di mediazione poiché considera un oggetto “medio o terzo fra altri due.” Preludendo anche solo terminologicamente alle successive elaborazioni categoriali, Peirce aggiunge subito dopo: “il termine coniugativo,” ossia quello che media più relazioni oggettuali (ad esempio: compratore di – per – da – ) “esprime la nozione di terzo, il relativo quello di secondo o *altro*, il *termine assoluto* considera semplicemente un oggetto [corsivo nostro].”<sup>9</sup> Queste argomentazioni rappresentano il calco semiotico da cui il filosofo americano foggerà in seguito quella lista di nuove categorie logiche che rimarrà anche nel suo pensiero maturo. La qualità, come posizione semplice e positiva ma indistinta, la relazione segnica, capace di comprendere in sé anche rapporti logici oppositivi e duali, e in ultimo la capacità segnica di mediare fra più relazioni verranno concepite in *On a New List of Categories* come predicati che consentono il passaggio dall'essere (*ground*) alla sostanza e al tempo stesso designano sia singoli termini (il quale semplice), sia proposizioni (capacità relazionale anche oppositiva, disgiuntiva), sia argomenti in cui la relazione mediatrice è fra l'interpretante e i segni che rimandano a oggetti semplici o alle loro connessioni.<sup>10</sup> Non va, inoltre, taciuto come l'iniziale riferimento ai concetti di primo, secondo, terzo accompagni l'intero corso delle riflessioni sulle categorie.
- 7 Nelle *Sundry Logical Conceptions* e in *On Phenomenology*, ripercorrendo gli iniziali studi di semiotica, Peirce parla della Primità come qualità assoluta, positiva, ancora indipendente dal processo percettivo, ossia come possibilità [ideale] non ancora attuata in distinte percezioni:

La qualità in sé stessa non possiede né vividezza né debolezza, quindi non può essere in sé coscienza. Infatti, in sé stessa è una pura possibilità. La coscienza deve essere (più o meno) desta altrimenti non ha alcun essere. La Possibilità, invece, che è il modo d'essere della Primità, è l'embrione dell'essere. Non è un Nulla. Non è esistenza.<sup>11</sup>

- 8 Dalla pura possibilità positiva, assoluta, indistinta, Peirce passa alla Secondità che esprime un concetto “duro” e “brutale” di realtà, cui si collega l'esperienza della duplicità. Proprio il rapporto logico disgiuntivo della logica simbolica potrebbe rappresentare l'*analogon* semiotico della dualità espressa dalla più matura categoria della realtà. Il fatto brutto – dirà Peirce nelle *Sundry Logical Conceptions* – implica sempre la duplice e al tempo stesso unitaria esperienza di resistenza e di sforzo. In essa prende forma la coscienza di azione e reazione tra un ego e un non-ego, la sua espressione

autentica si ha nella “volizione” cosciente in cui si sperimenta l’urto con il mondo, la costrizione che tale urto provoca e la resistenza a esso. L’anticipazione in *nuce* della trasformazione categoriale coinvolge anche la matura categoria del Pensiero, inteso come Terzità. La capacità coniugativa dei segni, quella cioè di mediare l’intreccio relazionale dei rinvii costitutivi di ogni segno e di riferirlo a un interpretante, nella futura elaborazione categoriale si trasformerà nelle categorie della Legge e del Pensiero, basate su un concetto di norma inteso come adeguazione futura alla regolarità aperta all’infinito. La Legge è “esse in futuro” – scrive Peirce in *On Phenomenology* – poiché indica quel tipo di regolarità per eccellenza relazionale, cui si dovranno conformare gli infiniti intrecci futuri delle cognizioni scientifiche. Rappresentando la sfera del Pensiero, la Terzità esprime, da un lato, la processualità dei contenuti scientifici e la loro imprescindibile interrelazione e, dall’altro, il conseguente legame del pensiero scientifico con la comunità illimitata degli scienziati. Il Pensiero, così, non appartiene al soggetto ma è qualcosa di esterno o sovra soggettivo cui la coscienza tende a uniformarsi. In questo contesto assume un ruolo significativo l’*analogon* semiotico, seguendo il quale Peirce dirà che il Pensiero è qualcosa di simile al significato di una parola: è “incarnato in” questo o quell’esistente semiotico, ma non è limitato a nessuno di essi.

- 9 Accanto alla via che dai primi scritti di logica simbolica porta all’elaborazione delle nuove categorie – volte a trasformare radicalmente le categorie modali (*Möglichkeit/Wirklichkeit/Notwendigkeit*) dei *Postulati del pensiero empirico* di Kant – Peirce si appresta a mettere in atto un interessante movimento di avvicinamento e superamento di altri importanti nodi della filosofia kantiana che coinvolgono l’attività intuitiva e il suo rapporto con la cognizione. Il filosofo americano ha, infatti, concepito l’attività intuitivo-associativa mettendola in relazione con il continuo temporale. Tale gesto teoretico potrebbe indurre, come del resto è stato fatto, a considerare questa fase del suo pensiero ancora troppo legata alle interpretazioni psicologistiche dell’attività associativa.<sup>12</sup> In altri termini si potrebbe ipotizzare una ricostruzione storico-evolutiva del pensiero di Peirce che lo veda distaccarsi solo progressivamente dalla psicologia post-kantiana e dall’associazionismo di J. St. Mill. L’ipotesi interpretativa di chi scrive, tuttavia, è che le analisi perciane delle attività rappresentative si discostino fin da subito dalle soluzioni psicologistiche.<sup>13</sup> L’approccio all’intuizione temporale – in quanto forma continua del fluire associativo-percettivo – e in generale l’approccio all’attività intuitiva sembrano essere in realtà di natura logica e implicano – come vedremo – una valutazione del continuo e dell’infinito matematico diversa da quella kantiana.

### 3. Associazione e continuo temporale

- 10 Nello scritto *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, Peirce parte dalla convinzione secondo cui l’intuizione sia una cognizione non determinata da una precedente cognizione, ma da qualcosa di esterno alla coscienza,<sup>14</sup> riconoscendosi così nella tradizione che da Scoto arriva a Kant. Nel momento in cui si domanda quale ruolo svolga l’elemento cognitivo e come si possa arrivare alla cognizione riflessiva del continuo intreccio di attività e passività della coscienza e, ancor più, se e come si possa distinguere fra l’elemento cognitivo (credenza) e quello percettivo, Peirce sembra offrirci, tuttavia, una teoria della saturazione percettiva. Essa si muove nell’orizzonte di quella logica del continuo, legata al concetto analitico, matematico d’infinito, con cui egli inizialmente si confronta e in seguito abbandonerà. Per dar conto, almeno in prima

approssimazione, dell'espressione "saturazione percettiva," non usata dall'autore negli scritti sulla rappresentazione, si può partire dall'assunto secondo il quale le infinite stimolazioni nervose non contengono di per sé la percezione spaziale; essa si forma come "unità semplice mediata" delle innumerevoli e complesse informazioni cerebrali derivanti dalla stimolazione esterna dei nostri organi visivi (retina). Quasi a dire che l'elemento cognitivo nella dinamica percettiva è il *momento* di saturazione delle informazioni fisiologico-cerebrali. Tale *momento* consentirebbe di organizzare in un insieme unitario le informazioni fisiologiche e di riconoscere nella semplicità non immediata della cognizione, spaziale o temporale, il tessuto relazionale degli stessi stimoli fisiologici. Tessuto relazionale che chiude in un composto strutturato e unitario (semplice) le infinite diramazioni degli stimoli nervosi.

Essendoci [...] un numero immenso di terminazioni nervose colpito da un numero altrettanto immenso di eccitazioni successive, le relazioni delle impressioni risultanti saranno complicate all'inverosimile. Ora, è una nota legge della mente che quando si presentano fenomeni di estrema complessità, che sarebbero ridotti all'*ordine* o alla semplicità mediata applicando un certo concetto, prima o poi quel concetto emergerà e si applicherà a quei fenomeni.<sup>15</sup>

- 11 La funzione della rappresentazione è dunque quella della riduzione della complessità alla semplicità o all'unità; semplicità e unità capaci di comporre la correlazione interna ai singoli, innumerevoli, stimoli cerebrali, rappresentando così la loro saturazione connettiva. La cognizione, in questo caso la cognizione dell'estensione spaziale, da un lato, sembra contenere la misura massima di stimoli fisiologici riconducibili a una specifica intuizione, dall'altro, appare in grado di organizzare la complessa pluralità di tali stimoli regolandone la collocazione in una rappresentazione. Lo stesso vale per il tempo: d'altro canto, continua Peirce, anche le impressioni di ogni istante sono molto complesse – contengono tutte le immagini (o gli elementi delle immagini) di senso e di memoria, complessità che è riducibile alla semplicità mediata per mezzo del concetto di tempo.
- 12 Come lascia intendere una nota a *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, tale interpretazione non presenta alcuna differenza dall'analisi kantiana dell'apprensione intuitiva.<sup>16</sup> Nella seconda edizione della *Critica della ragione pura* è lo stesso Kant, infatti, a porre l'accento sulla capacità compositiva dell'apprensione intuitiva (§26 dell'*Analitica dei concetti*). La sua riflessione su tale capacità scava poi così profondamente nelle potenzialità organizzative della dimensione sensibile da approdare in una nota – inserita anch'essa solo nella seconda edizione della *Critica* – all'idea che sia la sensibilità stessa a dare unità al molteplice. In questa direzione va la distinzione fra "forma dell'intuizione," ossia quella forma capace di offrire la molteplicità sensibile, e "intuizione formale," il momento, cioè, in cui la sensibilità è in grado di afferrare in modo unitario le rappresentazioni sensibili.<sup>17</sup>
- 13 Al di là dalla questione secondo cui Kant sembrerebbe pensare a una capacità unificante interna alla stessa sensibilità,<sup>18</sup> ci sembra di poter concordare con il rimando di Peirce all'apprensione intuitiva nella misura in cui Kant la analizza mostrando i suoi due movimenti interni: da un lato l'apertura al molteplice e dall'altro la sua composizione unitaria (*compositio*). Movimenti questi che emergono nella loro reciproca dinamica in modo ancora più istruttivo per le nostre riflessioni quando Kant ne decreta il fallimento, ossia quando, nella Terza *Critica*, li mette in relazione con l'esigenza di totalità della ragione per dar conto del sublime matematico. Ricondurre, infatti, la funzione cognitiva dell'apprensione intuitiva alla trattazione estetica del sublime matematico offre la

possibilità di cogliere con maggiore chiarezza il rimando kantiano alle tematiche del continuo che sembrano operare nella concezione di Peirce, anche se in una diversa direzione. Vedere nella capacità compositiva della cognizione una semplicità non astratta ma mediata, in grado di organizzare le relazioni fra gli infiniti stimoli neuronali, significa in qualche modo guardare alla dinamica delle intuizioni spazio-temporali con gli occhi della teoria del continuo. Ma si può dire c'è di più: se – come abbiamo appena asserito – l'unità semplice è frutto della mediazione fra il fluire *ad infinitum* degli stimoli cerebrali e la loro composizione unitaria, si vede già qui – ossia nell'ambito del continuo matematico, analitico (metrico), relativo a elementi numerabili – un'anticipazione del rapporto fra continuo e discreto che molto impegnerà le successive riflessioni di Peirce.

- 14 Del resto, non è forse dell'infinito matematico (continuo), del suo modo di operare nell'attività immaginativa e della sua insufficienza rispetto alle pretese della ragione, ciò di cui parla Kant nella *Terza Critica* quando mette in relazione illimitatezza e limite della composizione immaginativa?<sup>19</sup> Coadiuvata dall'intelletto, l'immaginazione è capace di produrre e progredire illimitatamente (*continuità ad infinitum*) nelle composizioni di grandezze. Posta, tuttavia, in relazione all'idea razionale di totalità e incondizionato, essa sperimenta i propri limiti, si disorienta e entra in conflitto con sé stessa. Nel momento in cui l'apprensione immaginativa ha accumulato molte rappresentazioni intuitive sensibili, essa comincia a perdere le prime che svaniscono dall'immaginazione, per cui nel suo progredire *ad infinitum* l'immaginazione perde tanto quanto guadagna e nella composizione immaginativa vi è un massimo oltre il quale l'apprensione stessa non può andare. Voler comporre in unità l'illimitatezza sembra veramente contraddittorio perché non si può mai dare “una totalità assoluta di un progresso senza fine.” L'immaginazione vive, così, il dissidio fra la sua incessante, progressiva, e per questo anche dispersiva, attività apprensiva e il limite, rappresentato da una presa comprensiva massima delle sue raffigurazioni, oltre la quale l'intelletto non riesce ad andare.
- 15 L'idea peirciana della cognizione spaziale o temporale come unità semplice – frutto e regola al tempo stesso della mediazione compositiva degli innumerevoli stimoli sensoriali – cerca in definitiva di risolvere e di superare proprio l'insufficienza e il dissidio fra apprensione e composizione immaginative. Di fronte alla diffidenza kantiana nei confronti della capacità compositiva mutuabile dal concetto matematico d'infinito o, per dir meglio, di fronte al rifiuto di far confluire l'idea “razionale” d'infinito nei concetti di numero e di enumerabilità,<sup>20</sup> non introduce Peirce una nuova prospettiva nell'interpretare l'infinito matematico? Domandiamo ancora: Peirce non fa qui un movimento molto raffinato di ritorno a Kant e di suo superamento, avendo interiorizzato la lezione leibniziana la quale, da una giovanile e del tutto provvisoria condanna dell'impotenza conoscitiva del rimando all'infinito, passa all'individuazione di una regola che consenta all'infinito matematico di arrivare alla definizione certa di verità e concetti?
- 16 Nel frammento giovanile *De Organo sive Arte Magna Cogitandi*, databile intorno al 1679, Leibniz parte dal presupposto che si possa potenziare la *vis cogitandi* tramite rimedi rivolti sia alla cura del corpo sia a quella della mente. I rimedi corporei sono: scacciare il torpore, rinsaldare l'immaginazione, acuire i sensi. Il massimo rimedio per la mente consiste, invece, nella possibilità di scoprire pochi pensieri dai quali scaturiscano in ordine altri infiniti pensieri, “allo stesso modo in cui da pochi numeri (presi dall'uno al dieci) si possano derivare in ordine tutti gli altri numeri.”<sup>21</sup> Dall'introduzione di questo concetto – che porterà al calcolo binario, ma forse anche all'elaborazione del carattere intensionale del vero – Leibniz passa a esaminare il tema del rimando all'infinito denunciando però



una sua interna contraddizione. Rimandare all'infinito i presupposti che rendono possibile una conoscenza, significa, in realtà, rendere nulla la conoscenza stessa. Se tutto ciò che pensiamo, implica il concetto di qualcos'altro, così come avviene nel rimando all'infinito, non è possibile concepire nulla di per sé stesso, ma sempre in vista di qualcosa d'altro. Se nulla si concepisce per sé stesso, non si può, allora, concepire "nulla" affatto.<sup>22</sup> Il rimando all'infinito da potenziale conoscitivo si ribalta in impotenza della mente che può portare con sé l'annichilimento di ogni forma di conoscenza. Questa concezione dell'infinito vedrà, tuttavia, una trasformazione radicale nelle *Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum* del 1686, in cui Leibniz afferma che la continuazione della scomposizione all'infinito delle definizioni si può ridurre a una regola della progressione:

E se poi diciamo che è possibile la continuazione della scomposizione all'infinito, allora si può per lo meno osservare se lo sviluppo nella scomposizione si può ridurre a qualche regola, sicché anche nella prova dei termini complessi, nei quali entrano i termini non complessi scomponibili all'infinito, risulti tale regola della progressione [corsivo nostro].<sup>23</sup>

- 17 La regola della progressione ha poi un duplice compito: da un lato guida le ricerche dell'assenza di contraddizioni contribuendo alla definizione di predicati e soggetti possibili o impossibili, se si riscontrano contraddizioni, e dall'altro permette di passare dal possibile al vero o dall'impossibile al falso ed è in questo contesto che subentra il concetto di grandezza [differenza] infinitesimale. Se nella scomposizione definitoria si giunge fino al punto in cui la differenza tra i termini che devono coincidere sia minore di qualsiasi differenza data, allora la proposizione è vera. Se invece risulta dalla progressione che un tale evento non si verificherà mai, è dimostrato che la proposizione è falsa.<sup>24</sup> L'attenzione alle coppie possibile/impossibile e vero/falso ci spinge a dire che la regola della progressione all'infinito delle definizioni può condurre sia alla certezza delle verità logico-razionali sia alla certezza delle asserzioni contingenti che ricadono nell'ambito del possibile: la contingenza è, infatti, possibilità dei contrari. Ciò che sembra rilevante per il rapporto fra infinita pluralità delle stimolazioni cerebrali e sua composizione nella generalità semplice della rappresentazione spaziale e/o temporale, pur ricondotta da Peirce a una legge naturale della mente, è proprio la forza epistemica che già Leibniz attribuisce alla logica del continuo, ossia alla regola della differenza infinitesimale fra la certezza della definizione data e tutte le altre infinite scomposizioni definitorie. Per Leibniz si tratta di ricondurre le infinite definizioni scompositive di un concetto a una regola che ci faccia arrivare alla certezza della definizione, per Peirce bisogna comporre in una rappresentazione semplice il *continuum* infinito di stimolazioni nervose. Detto in altri termini: la dinamica compositiva – apparentemente così vicina alla sintesi compositiva (*Zusammenfassung*) dell'intuizione kantiana – non può non passare attraverso la concezione leibniziana del continuo (o della numerabilità).<sup>25</sup> L'ipotesi iniziale – secondo la quale già nelle riflessioni sulle attività associative emerge un impianto logico e non psicologico – trova una sua giustificazione non solo nell'uso peirciano della nozione di continuo matematico, ma anche nella capacità della rappresentazione percettiva (in quanto semplice mediato) di anticipare temi maturati solo successivamente nella *Logica dei relativi* risalente alla seconda metà degli anni '90. Vogliamo alludere con ciò all'idea mutuabile dalle prime riflessioni sulla cognizione da noi interpretata come forma di riconoscimento di relazioni *sature* fra gli impulsi cerebrali. La saturazione di legami richiama la chimica che, pur del tutto assente terminologicamente nei primi studi sulla rappresentazione, diventerà un decennio dopo



il modello cui richiamarsi per dar conto del massimo grado di chiarezza della nozione logica di relativo.

## 4. Logica dei relativi e logica delle relazioni: individuo relazionale

- 18 Nello scritto maturo del 1897 dedicato alla logica dei relativi (*Description of a Notation for Logic of Relativ Resulting of an Amplification of The Conception of Boole's Calculus of Logic*), si trova un'argomentazione preliminare molto utile per chi voglia scandagliare la nozione peirciana di relazione. Il lettore s'imbatte, infatti, molto presto nella distinzione fra relazione e connessione o meglio nella loro non identificazione.
- 19 Se la *relazione* non fosse altro che la *connessione* fra due cose, si dovrebbe sostenere che “tutte le cose sarebbero connesse”<sup>26</sup> eppure “se A non è connesso con B tale non-connessione sarebbe comunque una relazione”<sup>27</sup> di cui la sinonimia fra connessione e relazione non riuscirebbe a dar conto. Da questo semplice esempio si può già intuire come il filosofo americano assegni alla relazione una generalità maggiore rispetto alla connessione, poiché la prima comprende in sé non solo inferenze inclusive, ma anche escludenti, oppositive. “Inoltre è evidente che due cose qualunque costituiscono una coppia” e se la relazione coincidesse con la connessione una cosa qualunque sarebbe parimenti connessa con qualsiasi altra cosa. Questo vanificherebbe il potere denotativo (insieme sintattico e semantico) della relazione, la quale diventerebbe un nulla, a meno che – aggiunge Peirce – non si ricorra “all'espedito di dire che la relazione in *generale* è effettivamente nulla [corsivo nostro]” e solo “i *modi* di relazione sono invece qualche cosa [corsivo nostro].”<sup>28</sup> L'identificazione fra connessione e relazione, da un lato, decurterebbe la relazione della capacità di comprendere in sé rapporti oppositivi, dall'altro, la svuoterebbe del suo potenziale denotativo verso gli oggetti proposizionali. Che cosa caratterizza allora la relazione? In primo luogo, la struttura relazionale riguarda un numero definito di correlati. Di fratelli – scrive Peirce – se ne possono avere un numero qualunque, la *fratellanza*, però, è una relazione fra coppie. Se A, B e C sono fratelli ciò è semplicemente la conseguenza di tre relazioni, A è fratello di B, B è fratello di C, C è fratello di A. All'idea che alla relazione appartenga un numero ben definito di correlati si aggiunge l'altra fondamentale caratteristica secondo la quale ogni relazione ha un numero definito di posti vuoti che vanno riempiti con indici, ossia con nomi denotativi. Per nomi denotativi Peirce intende nomi propri che esprimono lo stesso valore deittico dei pronomi dimostrativi come “questo” o “quello.” I posti vuoti, ossia le possibilità relazionali delle parti sintattiche di un enunciato, possono andare da uno a enne per cui si avranno relativi monadici, diadici o ennadici.
- 20 Nella seguente struttura relazionale: “una cosa ne ama un'altra,” vi sono, ad esempio, due relazioni, quella di amare e quella di essere amato. Esiste un relativo nominale per ognuna di queste relazioni, come “amante di –” e “amato da –.” Questi relativi nominali, appartenenti a una struttura relazionale, “uno di fronte all'altro sono detti *correlativi*.”<sup>29</sup> Nel caso di una diade, “i due correlativi e le relazioni corrispondenti vengono detti rispettivamente l'uno il converso dell'altro. Gli oggetti le cui designazioni riempiono gli spazi vuoti di un relativo completo sono detti i *correlati*. Il correlato cui si attribuisce un relativo nominale viene detto *relato*.”<sup>30</sup> Attraverso queste argomentazioni possiamo arrivare a un concetto di relativo intendendolo come una struttura relazionale che può

essere aperta e chiusa al tempo stesso. Chiusa perché tale struttura riguarda sempre un numero definito di correlati e aperta perché sopraggiungono quei posti vuoti (capacità relazionali), lasciati dalle componenti indicative (ecceità scrive Peirce) o iconiche che la caratterizzano. Per componenti indicative dobbiamo intendere quei nomi propri che hanno una funzione individuante nei confronti degli oggetti dell'enunciato e per componenti iconiche dobbiamo pensare a elementi sintattici che indicano idee generali e familiari senza dimenticare che sarà il verbo, ossia la dimensione meta-oggettuale per eccellenza a mantenere aperta la struttura relazionale della proposizione. Ora sulla capacità di delimitare una struttura proposizionale chiusa, grazie ad aperture relazionali di alcuni componenti sintattici – Peirce costruisce un'analogia con la struttura chimica della materia, molto utile per definire il massimo grado di chiarezza di un relativo e al tempo stesso per tornare retrospettivamente alle intuizioni spazio-temporali e intenderle come composizioni (*compositio*) *sature* del fluire continuo di stimoli fisiologici. Non a caso la teoria dei relativi ammette anche relativi ennadici mostrando così la capacità di comporre in strutture sintattiche definite enne rimandi logico-proposizionali, così come infiniti e complessi sono gli stimoli fisiologici.

- 21 Se, analizzando la logica dei relativi, sembra possibile guardare indietro e in particolare al modo in cui agisce sottotraccia e silenziosamente la logica proposizionale anche nelle riflessioni sull'attività percettivo-rappresentativa, non va però dimenticato che l'orizzonte entro cui si muovono le riflessioni sull'attività rappresentativo-associativa, è tracciato dalla valorizzazione del concetto matematico di infinito. Entrambi gli ambiti problematici – ovvero il modello chimico per la logica proposizionale e la concezione analitica (aritmetica) del progredire all'infinito degli stimoli fisiologici (*continuum*) – ci conducono, tuttavia, verso una delle questioni centrali del pensiero di Peirce. Essa è formulabile con la domanda: quale rapporto si può instaurare fra individuo (struttura chiusa) e continuo (struttura aperta), qual è il posto e qual è il ruolo dell'individuo nella generalità dell'universale? A tale questione Peirce risponde asserendo che l'individuo ha rilevanza solo nella misura in cui è generatore di relazioni, così come egli stesso scrive in *Detached Ideas*: “[...] un certo individuo [...] potrebbe essere chiamato l'origine della relazione. Per esempio, nel sistema dei numeri cardinali da zero in su la relazione di essere il numero successivo più basso nell'ordine di grandezza è una relazione generatrice.”<sup>31</sup> Applicando queste riflessioni al processo associativo avremo: se è un'idea generale a comprendere in sé la generalità delle altre idee – ossia se è una correlazione più generale a poter regolamentare le interrelazioni fra le idee – si può pensare che le idee (frutto di attività associative) possono essere concepite come insiemi di cardinalità infinite riproponendo all'interno stesso della mente il tema essenziale del rapporto fra singole idee determinate (individuo) e la loro continua infinità.<sup>32</sup>
- 22 Se l'individuo è relazione generatrice binaria, terziaria ecc., esso rimanda non solo al concetto di continuo, ma anche alla connessa interpretazione insiemistica dell'infinito – o per meglio dire della cardinalità degli infiniti che in Peirce – come vedremo a breve – coinvolgerà la nozione di possibilità.
- 23 Il passaggio dal continuo analitico (calcolabilità all'infinito degli elementi, la cui paternità potrebbe risiedere nell'equiparazione di origine leibniziana fra numero e infinità moltiplicativa propria della mente) alla teoria insiemistica delle relazioni indica come il continuo in Peirce si arricchisca di molti problemi teorici: divisibilità, non divisibilità, numerabilità e abnumerabilità degli elementi, connessione fra parti, discreto, continuo geometrico, e così via.<sup>33</sup>

- 24 La questione più emblematica rimane per noi sempre quella del rapporto fra individuo (inteso come elemento discreto del continuo) e continuo stesso poiché probabilmente ha costituito il filo conduttore delle ripetute oscillazioni di Peirce nell'affrontare le molteplici versioni della teoria del continuo: aristoteliche, kantiane, cantoriane.<sup>34</sup>
- 25 Un'analisi lucida e matura della relazione fra individuo, distinto e determinato, e continuo, ossia serie infinita di cardinalità, è offerta dalla concezione topica e non più metrica del continuo. La topica si occupa dei modi in cui connettere le parti dei continui. "Il filosofo che cerca d'imparare dalla geometria qualcosa sulla continuità deve studiare la topica geometrica,"<sup>35</sup> sostiene Peirce nello scritto *The Logic of Continuity*, offrendo agli uditori il seguente ragionamento:
- Se partiamo da una serie infinita di cardinalità di abnumerabili (più che numerabili) ciascuna collegata alla successiva come  $M$  è collegata alla  $2^M$  e dove si può mettere qualsiasi altra quantità al posto di 2. La più piccola di queste cardinalità abnumerabili è  $2^N$  dove  $N$  è la cardinalità di tutti i numeri interi. È allora impossibile che vi sia un insieme di individui distinti l'uno dall'altro che abbia una cardinalità più grande di queste abnumerabili. Tuttavia – scrive Peirce – ciascuna di queste cardinalità è possibile, e l'esistenza di un insieme di ciascuna di queste cardinalità non è affatto in contraddizione con l'esistenza di un insieme di ciascun'altra cardinalità.<sup>36</sup>
- 26 La domanda che sembra percorrere questi pensieri la possiamo formulare nel seguente modo: se dunque abbiamo insiemi in cui le singole cardinalità indicano un'abnumerabilità all'infinito, perché non possiamo immaginare un insieme d'individui distinti che sia un aggregato di un insieme di ciascuna di quelle cardinalità? Cioè, perché non possiamo immaginare un infinito alla  $n$  cardinalità che rappresenti la completezza di tutti gli insiemi abnumerabili? Compare qui la nozione di completezza: immaginare l'aggregato di ogni cardinalità d'insiemi determinati e individuali implica, infatti, immaginare che il processo d'aggregazione sia completo e che la serie delle cardinalità abnumerabili "sia portata a termine, mentre si può provare che non esiste limite ultimo alla serie."<sup>37</sup> Ed è in queste parole che riconosciamo lo stesso problema che aveva caratterizzato l'apprensione intuitiva, messo sul tappeto da Kant quando nella riflessione sul sublime matematico sottolinea il conflitto fra il procedere all'infinito del continuo matematico (l'illimitatezza di una serialità, però, ancora numerabile) e l'esigenza di completezza, paragonata lì alle pretese della ragione. Mentre Kant accentua l'incompatibilità fra completezza razionale e illimitatezza matematica, Peirce cerca una soluzione a questo stesso problema scegliendo però di rimanere all'interno della concezione topico-geometrica dell'infinito e individuando nella "possibilità" il limite del continuo.<sup>38</sup> Il possibile non è una cardinalità d'individui distinti, non coincide né s'identifica con le parti del continuo poiché è più di quella stessa cardinalità e proprio per questo ne costituisce il limite, ossia è quella generalità massima che comprende in sé tutte le cardinalità *pensabili*. Identificata con il generale, la possibilità diviene allora il valore limite della completezza degli individui.
- 27 Come limite compiuto d'insiemi e della loro infinità, la possibilità s'imparenta subito anche con altri concetti come potenziale e vago; la vaghezza, come del resto la possibilità, non ha nulla a che vedere con l'indeterminatezza in un senso ben specifico, ossia non s'identifica con l'assoluto indeterminato; essa è pronta, piuttosto, alla determinazione di ogni oggetto logico particolare. Se poi pensiamo che lo stesso concetto di "potenziale" significa "indeterminato determinabile," ovvero capace di "determinazione in ogni caso particolare,"<sup>39</sup> possiamo affermare che il vago è potenziale senza intendere con ciò che il vago e il potenziale siano sinonimi.<sup>40</sup> Il vago sembra legarsi più all'anticipazione futura,

propria delle inferenze condizionali. Il potenziale, invece, è indeterminazione determinabile poiché esibisce un concetto generale, logicamente privo di determinazioni qualitative interne. Esso indica, cioè, una generalità distinta, non individuata che, proprio per questo, funge da limite meta-individuale di ogni aggregato d'infiniti individui o della loro cardinalità. In conformità a queste riflessioni Peirce sostiene che ci può essere un aggregato potenziale di tutte le possibilità che possono coesistere con certe condizioni generali. In questo senso il potenziale sembra collaborare attivamente con l'idea di completezza di tutti i possibili aggregati. Sorge però un problema: la capacità del potenziale di determinare individui non si sottrae all'iterabilità all'infinito; in altri termini la stessa potenzialità, senz'altro legata alla nozione di possibile, non riesce a dar conto fino in fondo della nozione di completezza, così importante per la definizione e distinzione degli individui. È Peirce stesso a metterlo in evidenza quando, da un lato, afferma che il potenziale si debba considerare il limite di ogni cardinalità e di ogni individuo poiché l'aggregato potenziale è più grande di ogni possibile cardinalità degli individui (la via verso l'idea di completezza). Dall'altro, proprio in quanto potenziale, esso non contiene alcun individuo, contiene solo condizioni generali che permettono la determinazione sempre iterabile degli individui.<sup>41</sup> Come arrivare alla distinzione delle qualità d'individui determinati, chiede dunque Peirce in queste pagine? Essi si possono distinguere distintamente l'uno dall'altro solo tramite relazioni.<sup>42</sup>

- 28 È dunque il rapporto fra potenzialità e relazionalità degli individui a permettere l'inserimento di un individuo distinto nella continuità, a consentire, così, la connessione fra discreto e continuo. Se le differenze qualitative di ogni individuo logico, matematico-geometrico si possono determinare grazie alle sue relazioni ad altri individui, ci troviamo di fronte alla visione dell'individuo come apertura relazionale ad altro, regolata dalla nozione di possibilità. Gli individui non sono, infatti, isolati elementi discreti, interruzioni, eccedenze rispetto al tessuto relazionale del continuo; al contrario solo partendo da tale tessuto essi possono determinarsi in modo specifico e qualitativo.
- 29 Fornendo il modello per intendere il nesso fra individuale e generale, la logica delle relazioni può offrire anche l'orizzonte in cui ricondurre il rapporto fra singolo e comunità.<sup>43</sup> Il significato dell'individuo come frutto e al tempo stesso generatore di relazioni reciproche in un insieme induce, infatti, a ipotizzare che non si dia singolarità se non comprendendo il tessuto comunitario in cui è collocata. Se a ciò aggiungiamo il richiamo all'anticipazione condizionale delle comunità future per assicurare logicità alle scelte del singolo, possiamo cogliere quei criteri logici essenziali per una teoria sociale riconducibile al pensiero politico liberale che vede in Leibniz uno dei suoi padri fondatori. Il modo in cui l'anticipazione condizionale diventi teoria sociale e colori la comunità di tonalità etiche e politiche è più esplicito attraverso le riflessioni sulla probabilità. Esse aiuteranno a comprendere come la concezione dell'io isolato o la prevalenza degli interessi individualistici si possano considerare non solo illogiche, ma errori etico-politici.<sup>44</sup>

## 5. Logica della probabilità come teoria etico-politica

- 30 Vogliamo partire dalla definizione che Peirce dà del concetto d'inferenza e di scelta basata sulla logica del probabile:

In verità, poiché la validità di un'inferenza consiste nella verità della proposizione ipotetica che se le premesse sono vere anche la conclusione sarà vera, e poiché

l'unico fatto reale che può corrispondere a una tale proposizione è che *dovunque* l'antecedente è vero anche il conseguente lo è, *ne segue che non vi può essere alcun senso nel ragionare su un caso isolato* [corsivo nostro].<sup>45</sup>

- 31 Così com'è insensato ragionare su un caso isolato è altrettanto insensato ragionare sulla singola scelta di un individuo. Il valore che si deve dare alla scelta di una carta fra 25 carte rosse di cui solo una è nera (simbolo della morte) o alla scelta di una carta fra 25 carte nere di cui solo una è rossa (simbolo di salvezza dalla morte) non è legato al fatto che il soggetto si sia, ad esempio, indirizzato verso il mazzo di carte rosse ma *al modo in cui si struttura la credenza* che lo spinge a indirizzarsi verso quel mazzo. Se quell'individuo sceglierà l'unica carta nera del mazzo di carte rosse, in questo singolo caso la sua scelta ha condotto verso l'evento da evitare e non si può dire affatto che, isolandola dalla serie delle possibili scelte, sia una scelta ragionevole. Dove risiede allora la ragionevolezza nella ponderazione fra più possibilità, giacché le singole scelte in sé e per sé possono essere sia ragionevoli sia irragionevoli, o forse è meglio dire né ragionevoli, né irragionevoli? La ragionevolezza si trova nella credenza condizionale, espressa dal *would be* (*sarebbe*), risiede, cioè, nella capacità di proiettare davanti a sé l'intera serie possibile di casi. Si tratta, dunque, di scegliere applicando la credenza nella continuità *ad infinitum* dell'esperienza.
- 32 L'uomo che Peirce ha immaginato alle prese con i due mazzi di carte, capirà allora che non farà una scelta logica finché si preoccuperà solo del proprio destino e non di ciò che può accadere in tutti i casi possibili della sorte. Comprendere questo richiede però l'identificazione meditata dei propri interessi con quelli di una comunità illimitata. "Ora non esiste ragione alcuna per pensare che la specie umana, così come ogni specie dotata d'intelletto, esisterà per sempre. D'altra parte, non ci può essere alcuna ragione neppure per pensare il contrario";<sup>46</sup> con questo, afferma Peirce, non s'intende ammettere l'assolutamente inconoscibile; l'esperienza è, infatti, in grado di mostrare cosa accadrà dopo un qualsiasi lasso di tempo e benché si possa stabilire un tempo successivo che l'attuale esperienza non può comprendere in sé, tuttavia anche questo lasso di tempo sarà coperto dall'esperienza. La teoria logica della scelta si lega così alla comunità e alla sua illimitatezza. Sulla scia del concetto di continuo, la comunità non può essere considerata come limitata e chiusa, un elemento discreto, ma deve estendersi non solo "a tutte le razze," bensì a tutte "le razze" con cui possiamo entrare in una relazione "intellettuale" in modo immediato e mediato.<sup>47</sup> Se attribuiamo un senso temporale all'aggettivo "mediato," non possiamo non pensare alle comunità passate e future, ribadendo che per il filosofo americano, come del resto per Leibniz (*Monadologia*), il presente è gravido di futuro.<sup>48</sup>
- 33 La logica per essere tale si deve basare sulla capacità di estendere quel *would be* alle comunità interculturali presenti e future. La comunità – aggiunge subito dopo Peirce – deve giungere, anche se "*vagamente*, oltre questa era geologica, oltre ogni confine [corsivo nostro]."<sup>49</sup> Se la logica è strettamente legata al futuro, essere illogici è dunque l'incapacità di proiettarsi nelle proprie scelte verso la totalità dei possibili mondi culturali di cui il presente è la loro anticipazione *vaga* e aperta. Il motivo per cui il pensiero logico è radicato nella società, anzi nel principio sociale<sup>50</sup> è, allora, spiegato dalla necessità di anticipare le future comunità in ogni inferenza e scelta. C'è, però, dell'altro: poiché lo slancio contenuto nell'anticipazione condizionale delle future comunità è, scrive Peirce, sempre salvifico; il principio sociale della logica è, pertanto, etico. La logica finisce per rimandare a presupposti non propriamente logici: si affida alla *speranza*, al "tranquillo e

gioioso desiderio”<sup>51</sup> che la comunità possa durare oltre ogni data assegnabile. Con la speranza nasce anche la fiducia nella sperimentabilità infinita, anche solo possibile, delle nostre cognizioni e scelte logiche. Peirce pone, così, alla base della logica del probabile, sentimenti che, al pari delle inferenze condizionali, hanno come motore il futuro: l’interesse per una comunità indefinita, il riconoscimento della possibilità che questo interesse divenga supremo e la speranza nell’illimitata continuità dell’attività intellettuale. Possiamo dire, allora, che scegliere una singola possibilità condizionale, prescindendo completamente dalla sua effettiva realizzabilità, significa porre alla base della logica del probabile una condotta mentale simile a un atto di fede; non a caso Peirce nomina la fiducia, ovvero una vera e propria disposizione etica dell’individuo.

- 34 Questo, però, è solo un primo passo verso la possibilità di mettere in relazione la logica con l’idea politica di comunità.
- 35 Peirce si fa più esplicito e convincente quando sostiene che la logicità richiede la “non limitatezza” dei nostri interessi i quali, per qualificarsi come tali, non si devono legare al destino del singolo, ma abbracciare quello dell’intera comunità. Ed è approfondendo in senso *relazionale* e *comunitario* la stessa nozione d’interesse dell’individuo che sembrano unirsi proficuamente i risultati della logica della continuità, quelli della logica probabilistica delle scelte con la visione politica liberale che mette al centro della riflessione il bene comune.
- 36 Si può dire meglio: indirizzandosi verso la riformulazione dello stesso concetto di interesse e bisogno del singolo, la teoria della probabilità recupera in senso sociale e politico i risultati della logica della continuità (la relazionalità dell’individuo) valorizzando il legame comunitario dell’individuo.
- 37 Per essere logici gli uomini non dovrebbero essere egoisti e, di fatto, non sono così egoisti come si pensa. Lo stesso avaro – fortemente criticato nello scritto *Evolutionary Love* perché è inteso lì come baluardo della filosofia dell’avidità – non è egoista. Non lo è, però, nella misura in cui il suo denaro non gli porta alcun beneficio e le sue preoccupazioni non riguardano il suo “io,” ma il destino dei beni dopo la sua morte. Parlare “dei nostri possessi nel Pacifico e del nostro destino di Repubblica [corsivo nostro],”<sup>52</sup> sono tutte questioni nelle quali non sono implicati interessi particolari, ma il futuro delle comunità. È questa la ricaduta politica della teoria probabilistica della scelta e della logica della continuità: per appartenere all’individuo, il bisogno, i desideri devono essere comuni e condivisi, anzi lo stesso individuo si qualifica solo come crocevia d’interessi più ampi che vanno ben oltre la stretta cerchia dell’ego. Discutere del possibile esaurimento delle riserve fossili fra alcune centinaia di anni o del raffreddamento del sole fra alcuni milioni di anni, concepire, inoltre, nei credi religiosi più popolari, la possibilità di scendere negli Inferi per la salvezza dei propri simili sono tutti esempi riportati da Peirce per mostrare come gli interessi del singolo si qualifichino come tali solo se vissuti e concepiti come interessi comunitari, rivolti al “noi.” La teoria della scelta ripone allora il suo significato politico nella trasformazione della natura degli stessi interessi individuali, i quali appartengono all’individuo se coinvolgono il destino d’interesse comunità.
- 38 Proprio nell’essere sé intersecando il “noi,” “ciò che è comune,” possiamo cogliere l’efficace riflesso di un concetto cardine del pensiero politico di Leibniz, ossia il riverbero della nozione di persona. Questo termine compare in una schematica differenziazione di Peirce tra “absolute truth” e “what you do not doubt”;<sup>53</sup> nella concisione argomentativa egli assegna alla persona un ruolo comunitario significativo: la persona è identificata con la “cerchia sociale/*man’s circle of society*”<sup>54</sup> e, sotto certi aspetti, ha un rango superiore a



quello del singolo individuo.<sup>55</sup> Messa in relazione alla nozione di “personalità,” la persona si foggia, tuttavia, anche a partire dalla temporalità, e dal continuo temporale la cui idea rimanda all’armonia teleologica dei singoli e puntuali istanti temporali. Per dar conto dell’organizzazione coordinata delle idee che nel continuo temporale compongono la personalità, Peirce ricorre all’armonia finalisticamente orientata delle idee stesse.<sup>56</sup>

- 39 Non deve meravigliare come questi due motivi siano già presenti in Leibniz: la “persona” mira, infatti, sia allo scioglimento e superamento delle opposizioni fra singolo e comunità, a favore del rispecchiamento attivo dell’individuo nella comunità, sia al rapporto interno armonioso fra sentimento memorativo di sé (tempo) e pensiero. Il pensiero è azione su sé stesso in cui si dà coincidenza di agente e paziente, ma per agire su di sé, il pensiero si deve legare alla memoria: ci ricordiamo quando sentiamo di aver sentito, scrive Leibniz. Pensare dunque non può prescindere dal sentire sé stessi tramite la memoria del proprio flusso percettivo e sentimentale. La memoria ci fornisce la capacità di legare le percezioni passate, presenti e future all’armonia e disarmonia della loro varietà, dunque a diversi gradi di presenza o assenza di un composito tessuto relazionale, da cui derivano piacere e dolore.<sup>57</sup> Essere bruti, per contro, significa vedersi negato qualunque tipo di partecipazione (intellettiva, sentimentale, memorativa) alla relazionalità, all’armonia di sé. Si è macchine che rispecchiano il mondo esterno senza sentirne e vederne la natura essenzialmente relazionale e per questo macchine isolate, asociali, solitarie. Il pensiero della “persona,” inteso come azione su di sé tramite la memoria sbocca poi per Leibniz nel conato ad agire, ossia nella volontà. Con l’intima unione di cognizione e azione s’introduce l’idea che non si può volere alcunché senza la capacità di “*intelligere*” l’ordine armonioso del mondo e di sé stessi, ossia senza la capacità di cogliere con la mente l’universale. “*Conoscere a fondo*”<sup>58</sup> è sapere ciò che la cosa può fare e subire, sia nella sua singolarità, sia nella relazione con altre. È Leibniz stesso a ricordarlo

[...] Segue di qui che nessuno può conoscere a fondo una cosa singola se non sia al tempo stesso sapientissimo, se cioè non conosca l’universale. Al posto di conoscere a fondo (*pernoscere*), si potrebbe, in miglior latino dire *intelligere*, cioè “leggere nell’interno” [...].<sup>59</sup>

- 40 Ogni conoscenza profonda dell’universale (la sapienza) non è astratta, così come non astratto, ma reale è l’ordine armonioso dell’universo, quell’“interno” che va letto dalla mente per poter agire. All’azione allora si arriva attraverso la visione della natura relazionale interna ed esterna di ogni ente il cui modello è il concetto di perfezione. L’universale diventa allora sinonimo di relazionalità degli enti e degli individui e si fa reale proprio per questo. Illuminanti a tal proposito sono le parole di Leibniz:

Ora, anche il pensiero è, in qualche modo realtà; e lo è tanto maggiormente quanto più la cosa viene in certo modo moltiplicata dal fatto di pensarla: infatti, le singole menti contengono ognuna una certa rappresentazione dell’intero mondo. Perciò è più perfetto quel modo di pensare attraverso il quale si ha che un solo atto di pensiero si estende a più oggetti insieme: così [...] vi è maggiore realtà in quel pensiero. Ciò d’altronde avviene grazie alle Relazioni: la relazione è, infatti, una specie di unità nel molteplice. E le forme di relazioni sono i nessi (*nexus*) e i rapporti delle cose fra loro, le proporzioni, le proporzionalità. Da tutte queste relazioni considerate insieme in un dato oggetto, risulta l’armonia. Pertanto quante più relazioni (il cui aggregato è l’armonia) vi sono nell’oggetto pensabile tanta più realtà o, che è lo stesso, tanta più perfezione vi è nel pensiero di esso; da ciò segue che l’Armonia è la perfezione dei pensabili, considerati beninteso, in quanto pensabili [corsivo nostro].<sup>60</sup>

- 41 Sembra dunque possibile dire che il vero e proprio significato della perfezione sia quello della massima estensione e intensione relazionale di tutti i possibili. L’estensione



relazionale riguarda i possibili nessi fra gli enti, mentre il concetto intensionale della massima perfezione o relazionalità dei possibili concerne la capacità produttiva di un'idea o di una verità, dovuta all'attività riflessiva della mente, ossia alla facoltà di comprendere forme ideali e concettuali che si moltiplicano all'infinito.

- 42 Se la perfezione risponde per Leibniz alla massima implicanza relazionale estensiva e intensiva dei possibili (essenza come realtà) si stabilisce un nesso fra armonia-perfezione-relazione in grado di offrire un concetto fondamentale per concepire l'individuo come inscindibile dalle interrelazioni mondane. Conoscendo l'universale, la persona stessa si qualifica come eminentemente relazionale e definibile solo in base alla sua partecipazione pratico-cognitiva al complesso intreccio di relazioni intra mondane. È quest'idea di universale che Peirce ci aiuta in fondo a pensare e declinare quando ricorre allo strumentario della topica del continuo in cui potenzialità (generalità distinta ma indeterminata), possibilità e *relazione* s'integrano a vicenda per dar conto delle qualità dell'individuo e quando, nella teoria del probabile, la natura logica della singola scelta si qualifica in funzione delle relazionali attuali e future con le comunità, trasformando la stessa nozione d'interesse individuale in bisogno e interesse comunitari.
- 43 La valenza politica di questa visione logica non deve essere trascurata né in Leibniz né in Peirce: in Leibniz fa sì che la giustizia si basi sulla reciproca limitazione di utile e bene – in cui però è il bene ad avere un valore sanzionatorio verso l'utile – e sulla critica del diritto privato a favore del diritto pubblico, comunitario. In Peirce le conseguenze politiche si possono vedere in maniera compiuta se aggiungiamo alle riflessioni già fatte sulla trasformazione del concetto di bisogno individuale anche quelle sul significato della nozione pragmatista di autolimitazione e sacrificio di sé.<sup>61</sup> Tale concetto ha almeno una duplice funzione: in ambito logico il *modello* sacrificale ripropone l'esigenza di sentirsi parte di una comunità più ampia per la scelta delle proprie azioni. Tale *modello* rappresenterebbe il movente per agire indirizzando la prospettiva condizionale del *would be* alla realizzazione di scopi comuni.
- 44 Per la logica del probabile – scrive Peirce – non è necessario che un uomo debba essere egli stesso capace dell'eroismo del sacrificio di sé, poiché è sufficiente che ne riconosca la possibilità; questo non esclude però che siano sentite come *realmente* logiche solo le inferenze di un uomo che ammetta tale principio. *Realmente* logiche sono, dunque, le inferenze di un individuo solo nella misura in cui sarebbero ispirate dal modello dell'auto-limitazione, ma se il singolo riferisce le proprie inferenze e scelte a tale standard s'identifica con esso.<sup>62</sup> Non è, dunque, privo di conseguenze sociali per la logica adottare, anche solo come possibile, il modello dell'autolimitazione poiché esso diventa il criterio con cui identificarsi, o da emulare, nella prassi. Per agire il singolo si deve poter sentire parte integrante di una sfera meta individuale e le azioni significative da compiere sono solo quelle destinate alla comunità. Ciò che è comune diventa così movente e destinazione al tempo stesso dell'agire. Il soldato che si lancia all'assalto di un muro sa che *probabilmente* sarà colpito, ma questa non è la sua massima preoccupazione poiché sa (ecco la reale inferenza condizionale meta individuale che presiede all'azione) che *se tutto il reggimento*, “con il quale *s'identifica sentimentalmente*, scatta in avanti insieme, il forte sarà conquistato. In altri casi possiamo solo imitare la virtù [corsivo nostro].”<sup>63</sup> Pensiero relazionale, scelta condizionale, motivi e intenti comuni, vanno qui di pari passo.
- 45 L'idea del *self-surrender* è però anche un avamposto pratico-teoretico per combattere quel pensiero politico che, nel saggio *Evolutionary Love*, corrisponde al *Vangelo dell'avidità*, cui Peirce intende opporre un interessante principio evolutivo, quello agapico. L'amore

diventa principio dinamico formativo per l'evoluzione della natura, degli individui e delle comunità e si sostituisce, in definitiva, al principio casuale del darwinismo e a quello anancastico dello Spirito Assoluto hegeliano. All'esposizione degli avversari filosofici del principio agapico, si accompagna l'interpretazione delle sue potenzialità socio-politiche da far valere contro la degenerazione del pensiero politico-economico, imbarbarito dal connubio dell'utilitarismo con le teorie evolutive darwiniane. Il principio agapico di cui parla Peirce rimanda al modello sacrificale nella misura in cui non indica un rapporto fra e di perfezioni, bensì la limitazione di sé per favorire la perfezione dell'altro:

Così l'amore che è in Dio non è un amore di cui l'odio è il contrario; altrimenti Satana sarebbe una forza coordinata; ma è un amore che abbraccia l'odio come stadio imperfetto di sé, un pre-Eros. [...] Perché l'amore di sé non è amore, così se il sé di Dio è amore, ciò che ama deve essere un difetto d'amore, così come una luminaria può illuminare solo ciò che altrimenti sarebbe oscuro.<sup>64</sup>

- 46 Se l'amore di Dio, per essere tale, non può riguardare la perfezione (ossia sé stesso), ma l'imperfezione e il difetto, anche quello dell'uomo non riguarda l'accrescimento dei propri desideri, la soddisfazione dei propri impulsi egoistici, bensì il sacrificio di sé in vista del perfezionamento dell'altro. È questo il significato da assegnare alla Regola d'Oro "Fa agli altri quello che vorresti fosse fatto a te."<sup>65</sup> L'interpretazione della Regola d'Oro come impegno al perfezionamento altrui non deve, poi, essere confusa con il detto di Bentham, Helvetius e Beccaria "Agisci per il bene maggiore del maggior numero" perché l'amore non può esercitarsi tramite astrazioni aritmetiche; l'amore, infatti, è rivolto a *persone*, scrive Peirce.<sup>66</sup> Insieme all'interpretazione della Regola d'Oro e alla critica dell'astrattezza dei rapporti aritmetici del più e del meno, compare qui di nuovo la parola "persona." La priorità dell'altro, del suo perfezionamento, come fonte dell'evoluzione agapica nei rapporti sociali, così efficacemente messa in relazione alla persona da Peirce, distinguendola nettamente dalla visione meramente aritmetica ed astratta degli individui, sembra portare con sé i valori di quella tradizione liberale già ben delineata nelle riflessioni giuridiche di Leibniz. Con esse sono denunciati i limiti della concezione astratta e aritmetica dell'eguaglianza a favore della nozione di equità sociale in cui la "persona" ha un ruolo di primo piano.
- 47 Analizzando tre precetti giuridici, mutuati dal giurista Ulpiano, Leibniz elabora tre diverse forme e gradi di diritto: privato, pubblico e naturale, custode, quest'ultimo, della forma sapientissima di virtù: l'amore disinteressato per l'altro. I precetti sono: vivere onestamente, non nuocere ad alcuno, dare a ciascuno ciò che gli spetta. Se ci fermiamo alle due ultime massime, possiamo vedere con chiarezza la contrapposizione fra individuo astratto e persona cui lo stesso Peirce ha fatto riferimento, sottolineando i limiti dell'utilitarismo economico. La massima "non nuocere ad alcuno" è ricondotta dal giovane Leibniz al diritto di proprietà, che si basa su una concezione aritmetica d'eguaglianza, del tutto astratta. Avvalendosi dell'uguaglianza aritmetica degli individui, il diritto di proprietà presume in modo del tutto indifferenziato che tutti siano di pari dignità, e ciascuno abbia il diritto di recuperare quanto possiede *senza riguardo alcuno al valore della persona*. Proprio l'estraneità al valore della persona, al rapporto proporzionato di azione e passione, di cui abbiamo detto sopra, rende del tutto rudimentale, povero e alla fine conflittuale il criterio d'uguaglianza del diritto privato. Con l'altra massima: "dare a ciascuno ciò che gli spetta," Leibniz ha in mente il diritto pubblico o il diritto di società, volto al massimo benessere della comunità e basato sul criterio proporzionale e non astratto aritmetico della giustizia. In esso grande ruolo svolge il valore della persona, la sua capacità di perfezionare sé stessa e l'altro nel rapporto amoroso. Colui che agisce

per amore non lo fa con l'intenzione di incrementare il proprio piacere; il piacere non è che una conseguenza dell'amore disinteressato per l'altro, il cui fine è il perfezionamento dell'amato, come in definitiva afferma Peirce. Attraverso l'amore, che è una fusione di due felicità, l'amante ha accesso a una dimensione della relazionalità, preclusa ad altri tipi di esperienza: egli fuoriesce da una dinamica che ha di mira l'utile per impegnarsi in una pratica perfezionante, coinvolgente, rallegrante e infinita di armonizzazione, il cui corrispettivo è individuato da Leibniz in un sentimento di perfezione, massimo grado di relazionalità e incremento del proprio grado di realtà.

- 48 Nel diritto pubblico il modello relazionale amoroso, volto al perfezionamento dell'altro, trova, infatti, il proprio riferimento nel rapporto proporzionato di vizi e virtù dell'amato; l'amore si elargisce in proporzione al grado di perfezione sempre diverso dell'altro; solo così si raggiunge il concetto non astratto di uguaglianza, espresso dall'equità sociale.
- 49 Il passaggio dal diritto privato a quello pubblico introduce un nuovo concetto di eguaglianza, che in Leibniz come in Peirce si distanzia nettamente dall'astrazione aritmetica dei calcoli del più e del meno, tipici dell'utile. Tutte e due queste prospettive si basano sulla concezione essenzialmente relazionale dell'individuo che in Peirce ha avuto varie vicende teoriche: dalla logica proposizionale come semiotica (segni/rinvii), alla maturazione del concetto di continuo, sfociato nella stretta relazione di potenziale e relazione, fino ad arrivare all'anticipazione di tutti le possibili comunità per conferire ragionevolezza alle scelte condizionali.
- 50 Possiamo affermare in sede conclusiva che la teoria relazionale dell'individuo, cui Peirce approda in sede logica, possa guidare anche la sua visione politica e sociale; visione riassumibile con le sue stesse parole: "Qui dunque sta la questione: Il Vangelo di Cristo dice che il Vangelo si avvera quando ciascun individuo fonde la sua individualità nella simpatia con il prossimo."<sup>67</sup> L'individuo non ha dunque senso se non fuso nella relazione con l'altro. E se il termine simpatia usato da Peirce è per lo più messo in relazione all'utilitarismo di J. Bentham, non possiamo non vedere come esso si innesti in una concezione dell'individuo che molto deve alle riflessioni leibniziane sulla persona e sulla sua saggezza.<sup>68</sup> Se intesa come intellesione della mente volta all'universale, la saggezza costituisce, infatti, la "visione profonda" della natura relazionale di ogni ente. Possiamo così dire così che l'idea, auspicata da Peirce, di una società capace di superare l'individualismo sterile e competitivo della filosofia dell'avidità, risente molto delle teorie logiche e giuridico-politiche di Leibniz, che non può concepire l'individuo se non immerso nella relazionalità intramondana.

---

## BIBLIOGRAFIA

ABSAD Ibri Ivo, (2017), "The Double Face of Habits. Time and Timeless in Pragmatic Experience," *Rivista di Storia della filosofia* n.s., 72 (3), 455-74.

APEL Karl Otto, (1973), *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp; trad. it., parziale *Comunità e Comunicazione*, (1997), Torino, Rosenberg & Sellier.

- BAGGIO Guido, (2016), *Fuori prezzo. Lyotard oltre il postmoderno*, Lecce, Pensa Multimedia.
- CALCATERRA Rosa Maria (ed.), (2005), *Semiotica e fenomenologia del sé*, Torino, Aragno.
- CALCATERRA Rosa Maria., (2015), "Epistemologia del Sé," in Massimo A. Bonfantini, Rossella Fabbrichesi & Salvatore Zingale (eds), *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, Milano, Bompiani, 59-68.
- CATENA Maria Teresa, (1996), *Orientamento e disorientamento. Il sublime come luogo sistematico della filosofia di Kant*, Milano, Guerini.
- CHEVALIER J. M. C., (2013), "Peirce's First Critique of the First Critique: A Leibnizian False Start," *A Quarterly Journal in American Philosophy*, 49 (1), 1-26.
- COLAPIETRO Vincent, (1989), *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity* Albany, State University of New York Press.
- COLAPIETRO Vincent, (1996), "The Ground of Semiosis: An Implied Theory of Perspectival Realism?," in Vincent Colapietro & Thomas Olshewski (eds), *Peirce's Doctrine of Signs*, Berlin and New York, Mouton de Gruyter, 129-40.
- COLAPIETRO Vincent, (2000), "Further Consequences of a Singular Capacity," in John Muller & Joseph Brent (eds), *Peirce, Semiotics, and Psychoanalysis*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.
- COLAPIETRO Vincent, (2017), "The Tones, Tints, and Textures of Temporality: Toward a Reconstruction of Peirce's Philosophy of Time," *Rivista di Storia della filosofia* n.s., 72 (3), 435-51.
- FABBRICHESI Leo Rossella, (1992), *Il concetto di relazione in Peirce*, Milano, Jaca Book.
- FABBRICHESI Leo Rossella & Federico LEONI, (2005), *Continuità e variazione. Leibniz, Goethe, Peirce, Wittgenstein, con un'incursione kantiana*, Milano, Mimesis Transiti.
- FISCH Max, (1972), "Peirce and Leibniz," *Journal of the History of Ideas*, 33 (3), 485-96.
- HAVENEL Jérôme, (2008), "Peirce Classifications on Continuity," in *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, 44 (1), 86-133.
- HOHENEGGER Hansmichael, (1990), "Note per un'interpretazione del sublime in Kant," *Il cannocchiale, Rivista di Studi filosofici*, 3, 156-88.
- KANT Immanuel, (1904), *Kritik der reinen Vernunft, Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. III., Berlin, Reimer; trad. it., *Critica della ragione pura* (2004), Torino, Utet.
- LEIBNIZ W. Friedrich Gottlieb, (1903a), "De Organo sive Arte Magnum Cogitandi [ubi agitur de vera characteristic, cabbala vera, algebra, arte combinatoria, lingua naturae, scriptura universali]," in L. Couturat (ed.), *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Félix Alcan éditeur, rist. fot., Hildesheim, Olms, 1966, 429-30; trad. it., *Dell'organo o grande arte del pensare*, in Francesco Barone (a cura di), *Scritti di logica*, 1, (1992), Roma-Bari, Laterza, 134-39.
- LEIBNIZ W. Friedrich Gottlieb, (1903b), *Generales Inquisitiones de Analyti Notionum et Veritatum*, (1686), in L. Couturat (éd.), *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Félix Alcan éditeur, 356-99; trad. it., *Ricerche generali sull'analisi delle nozioni e delle verità*, in Francesco Barone (a cura di), *Scritti di logica*, 2, (1992), Roma-Bari, Laterza, 271-325.
- LEIBNIZ W. Friedrich Gottlieb, (1948), "Elementa verae pietatis," in Grua G. (éd.), *Textes inédits, d'après le manuscrit de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, Paris, Presses universitaires de France, 10-7; trad. it., *Elementi della vera pietà, ovvero sull'Amore di Dio sopra ogni altra cosa (1677-1678)*, in *Confessio philosophi*, (2003), Napoli, Cronopio Edizioni, 95-105.

LEIBNIZ W. Friedrich Gottlieb, (1978), "Philosophische Abhandlungen," IX, in *Die Philosophischen Schriften*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt, vol. VI, Berlin 1885 (rist. an.), Hildesheim - New York, Georg Olms Verlag, 607-23; trad. it., *I principi della filosofia o La Monadologia*, in Salvatore Cariatì (a cura di), (2014), Milano, Bompiani, 60-99.

LEIBNIZ W. Friedrich Gottlieb, (2003), *Frühe Schriften zum Naturrecht*, Lateinisch-Deutsch, Hamburg, Meiner Verlag; trad. it. *Elementi di diritto naturale*, in *Scritti politici e di diritto naturale*, (1951), Torino, UTET.

LUISI Maria, (2008), *Introduzione a Esperienza e percezione. Percorsi nella fenomenologia*, Pisa, ETS, 7-50.

LYOTARD Jean-François, (1990), "La réflexion dans l'esthétique kantienne," *Revue Internationale de Philosophie*, 44 (175/4), 507-51.

MADDALENA Giovanni, (2009), *Metafisica per assurdo*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

MADDALENA Giovanni, (2015), "Peirce, l'antikantismo e l'intenzione sintetica del pragmatismo," in Massimo A. Bonfantini, Rossella Fabbrichesi & Salvatore Zingale (eds), *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, Milano, Bompiani, 69-78.

MUIRHEAD John H., (1967), *The Platonic Tradition in Anglosaxon Philosophy. Studies in the History of Idealism in England and America*, London-New York, The Macmillan Company - G. Allen & Unwin LTD.

PEIRCE Charles Sanders, (1976a), "Detached Ideas continued and the Dispute between Nominalist and Realists," Ms. 439 in *The New Elements of Mathematics by Chalers S. Peirce*, vol. 4, Carolyn Eisele (ed.), Mouton, The Hague, 331-46; trad. it., "La logica delle relazioni," in Giovanni Maddalena (a cura di), *Scritti scelti*, (2005), Torino, UTET, 277-98.

PEIRCE Charles Sanders, (1976b), *The New Elements of Mathematics by Chalers S. Peirce*, vol. 3, Carolyn Eisele (ed.), Mouton, The Hague.

PEIRCE Charles Sanders, (1976c), "The Logic of Continuity," Ms. 948, *The New Elements of Mathematics by Chalers S. Peirce*, vol. 3, Carolyn Eisele (ed.), Mouton, The Hague, 101-15; trad. it., "La logica della continuità," in Giovanni Maddalena (a cura di), *Scritti scelti*, (2005), Torino, UTET, 393-424.

PEIRCE Charles Sanders, (1982a), "On the Logic of Science (Harward Lectures of 1865)," in *Writing of Charles S. Peirce, A Chronological Edition*, I, (1857-1866), Bloomington, Indiana University Press, 162-302.

PEIRCE Charles Sanders, (1982b) "The Logic of Science" (Lowell Lectures of 1866), in *Writing of Charles S. Peirce, A Chronological Edition*, I, (1857-1866), Bloomington, Indiana University Press, 358-504.

PEIRCE Charles Sanders, (1982c), "On a New List of Categories," in *Writing of Charles S. Peirce, A Chronological Edition*, II, (1867-1871), Bloomington, Indiana University Press, 49-59; trad. it., "Una nuova lista di categorie," in Giovanni Maddalena (a cura di), *Scritti scelti*, (2005), Torino, UTET, 71-82.

PEIRCE Charles Sanders, (1991a), "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man," in *The Essential Peirce*, vol. 1, Indianapolis-Bloomington, Peirce Edition Project, 11-27; trad. it., "Questioni riguardo a certe pretese capacità umane," in Giovanni Maddalena (a cura di), *Scritti scelti*, (2005), Torino, UTET, 83-105.

- PEIRCE Charles Sanders, (1991b), "Sundry Logical Conceptions," in *The Essential Peirce*, vol. 2, Indianapolis-Bloomington, Peirce Edition Project, 267-88; trad. it., "Vari concetti logici," in Maria Luisi (a cura di), *Esperienza e percezione. Percorsi nella fenomenologia*, (2008), Pisa, ETS, 67-76.
- PEIRCE Charles Sanders, (1991c), "The Doctrine of Chances," in *The Essential Peirce*, vol. 1, Indianapolis-Bloomington, Peirce Edition Project, 142-54; trad. it., "La dottrina della probabilità," in Massimo A. Bonfantini (a cura di), *Opere*, (2003), Milano, Bompiani, 1023-33.
- PEIRCE Charles Sanders, (1991d), "The Fixation of Belief (1877)," in *The Essential Peirce*, vol. 1, Indianapolis-Bloomington, Peirce Edition Project, 109-23; trad. it., "Il fissarsi della credenza," in Massimo A. Bonfantini (a cura di), *Opere*, (2003), Milano, Bompiani, 357-71.
- PEIRCE Charles Sanders, (1991e), "Wath Pragmatismi Is," in *The Essential Peirce*, vol. 2, Indianapolis-Bloomington, Peirce Edition Project, 331-45; trad. it., "Che cos'è il pragmatismo," in Massimo A. Bonfantini (a cura di), *Opere*, (2003), Milano, Bompiani, 399-404.
- PEIRCE Charles Sanders, (1991f), "Evolutionary Love," in *The Essential Peirce*, vol. 1, Indianapolis-Bloomington, Peirce Edition Project, 352-71; trad. it., "Amore evolutivo," in Massimo A. Bonfantini (a cura di), *Opere*, (2003), Milano, Bompiani, 1149-68.
- PEIRCE Charles Sanders, (1997a), "The Law of Mind," in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6, Harward, Belknap Press of Harward University Press, 86-113; trad. it., "La legge della mente," in Massimo A. Bonfantini (a cura di), *Opere*, (2003), Milano, Bompiani, 1101-20.
- PEIRCE Charles Sanders, (1997b), "Description of a Notation for Logic of Relativ Resulting of an Amplification of The Conception of Boole's Calculus of Logic," in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 3, Harward, Belknap Press of Harward University Press, 27-98; trad. it., "Descrizione di una notazione per la logica dei relativi che risulta da un ampliamento dei concetti del calcolo logico di Boole," in Charles Hartshorne & Paul Weiss (a cura di), *Scritti di logica*, (1981), Firenze, La Nuova Italia, 35-142.
- PEIRCE Charles Sanders, (1997c), "Man's Glassy Essenz," in *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6, Harward, Belknap Press of Harward University Press, 155-77; trad. it., "La cristallina essenza dell'uomo," in Massimo A. Bonfantini (a cura di), *Opere*, (2003), Milano, Bompiani, 1125-42.
- ROSENTHAL Sandra, (2004), "Peirce's Pragmatic Account of Perception: Issues and Implications," in Cherly Misak (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCARAVELLI Luigi, (1973), "La struttura trascendentale del sublime," in *Scritti kantiani*, Firenze, La Nuova Italia, 451-66.
- SINI Carlo, (1974), *L'etica e il problema delle scienze normative in Peirce*, L'Aquila, Centro tecnico Culturale e Assistenziale.
- SINI Carlo, (1979), "L'attualità del socialismo logico di Peirce," *Cultura e Scuola*, 70, aprile-giugno, 129-39.
- STANGO Marco, (2015), "'I' Who? A New Look at Peirce's Theory of Indexical Self-Reference," *Pluralist*, X (2), University of Illinois Press, 220-46.
- VETTER Barbara, (2015), *Potentiality. From Dispositions to Modality*, Oxford, Oxford University Press.
- WARTENBERG Gerd, (1971), *Logischer Sozialismus. Die Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie durch Charles Sanders Peirce*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- WILSON Aaron Bruce, (2016), *Peirce's Empiricism. Its Roots and Its Originality*, New York/London, Lanham-Boulder/Lexington Books.

## NOTE

1. Muirhead (1967: 324-46).
2. Fisch (1972: 485-96).
3. Chevalier (2013: 1-26).
4. Fabbrichesi & Leoni (2005: 13-68).
5. Peirce (1997a: 105; trad. 2003: 1115).
6. Fabbrichesi (1992: 9-30).
7. Peirce (1982a: 189).
8. Per questo si vedano anche le *Lowell Lectures* del 1866 (Peirce 1982b: 358-504).
9. Peirce (1997b: 33-4; trad. 1981: 44-5).
10. Peirce (1982c: 54-5; trad. 1995: 78). Per un'analisi estesa del rapporto fra gli studi di logica degli anni 1865-1866 e la riformulazione delle categorie Fabbrichesi (1992: 31-64, 105-12).
11. Peirce (1991b: 268-9; trad. 2008: 70).
12. Maddalena (2009: 193-223, in particolare 205-6) pone l'accento sulla relazione del continuo con il concetto di tempo e dunque con le dinamiche associative dell'io e indica la presenza di tratti psicologisti sia nelle riflessioni giovanili degli anni '70, sia nelle concezioni più mature del continuo percettivo. Sul tempo si veda inoltre Absad Ibri (2017: 455-74). Lo studioso fa emergere la capacità del tempo di indicare la continuità e la discontinuità dei fenomeni, sia l'ordine del continuo che la sua rottura. Sul rapporto fra tempo e rottura si sofferma anche Colapietro offrendo una significativa riflessione sul trauma (2017: 435-51).
13. La distanza dall'associazionismo di Mill non è segnata solo dall'interesse di Peirce per la logica matematica, ma anche – come afferma Aaron Bruce Wilson (2016: 86-92) – dalla via biologico-evolutiva basata sulle categorie di eredità e selezione.
14. Il rapporto percezione-reale è considerato da Rosenthal (2004: 193-213).
15. Peirce (1991a: 16; trad. 2005: 90).
16. Peirce (1991a: 16-7; trad. 2005: 91).
17. Kant (1904: 154; trad. 2004: 181-2).
18. Catena (1996: 98 e ss); Hohenegger 1990.
19. Per il rapporto fra sublime matematico e apprensione intuitiva Scaravelli 1973, per un'analisi dei concetti di quantità e grandezza Lyotard (1990: 509-10) e Baggio (2016: 213-7).
20. E qui sembrano tornare temi antichi di Kant ad esempio la sua critica all'interpretazione che Crusius aveva dato dell'infinito leibniziano identificandolo con il numero. Alludo a uno scritto giovanile verso cui Kant ha avuto un rapporto travagliato, anche di rifiuto, si tratta del suo brevissimo scritto sull'ottimismo del 1759.
21. Leibniz (1903a: 429-30; trad. 1992: 135).
22. A questo proposito Leibniz usa una similitudine: “[...] ti faccio dono di cento monete che devo ricevere da Tizio, ma qualora Tizio ti rimandi da Caio e Caio da Mevio sicché tu venga rimandato di continuo, si dirà allora che tu non hai mai ricevuto nulla,” Leibniz (1903a: 430; trad. 1992: 135).
23. Leibniz (1903b: 373-4; trad. 1992: 297).
24. Leibniz (1903b: 374; trad. 1992: 294).
25. Non sono l'introspezione o la priorità del senso interno a giocare un ruolo decisivo nell'interpretazione della vita associativo-rappresentativa della mente, ma i temi del continuo matematico visto come metodo euristico del tessuto relazionale degli enti. La via logica per la composizione degli stimoli percettivo-sensoriali rifiuta dunque l'idea che l'attività intuitiva si possa risolvere completamente nel fluire temporale del senso interno, rifiuta il fenomenismo kantiano. Tale rifiuto ha una ricaduta sulla stessa formazione dell'identità riflessiva dell'io. La dinamica proprio percettiva parte dalle esperienze corporee del bambino, il quale struttura la



propria identità personale (io esisto) avvalendosi di esperienze mondane erronee e fallaci. Senza gli oggetti esterni, senza l'urto con la realtà, l'io non può dire: "io esisto." Sul rifiuto del fenomenismo kantiano, inteso come nominalismo, si veda Maddalena (2015; in particolare 71-7). Al razionalismo di Cartesio e all'ascesa dell'empirismo moderno, con una particolare attenzione all'introspezione e all'autoconoscenza intuitiva in Peirce, è dedicato un interessante capitolo di Aaron Bruce Wilson (2016: 86-92). Una ricostruzione della formazione del sé – basata sull'analisi della "testimonianza" come veicolo del bambino per verificare la verità/falsità della propria percezione del mondo e volta a evidenziare i possibili legami delle riflessioni di Peirce con l'intenzionalità husserliana – è offerta da Calcaterra (2015: 59-68).

26. Peirce (1997b: 292; trad. 1981: 273).

27. Peirce (1997b: 292; trad. 1981: 273).

28. Peirce (1997b: 292; trad. 1981: 273).

29. Peirce (1997b: 294; trad. 1981: 276).

30. Peirce (1997b: 295; trad. 1981: 277).

31. Peirce (1976a: 339-40; trad. 2005: 290).

32. La natura relazionale dell'individuo è del resto una costante nel pensiero di Peirce; non a caso essa è ribadita nella lettera a Cantor del 1900. Dopo aver scritto che per individuo in senso generale s'intende un soggetto di cui ogni predicato può essere universalmente vero o universalmente falso, Peirce passa poi a distinguere fra l'individuo primario e secondario. Il primo è, possiamo dire con un neologismo, "arelazionale" e ciononostante ha proprietà non contraddittorie, le quali però non appartengono all'ambito della conoscenza. L'individuo secondario o derivato è quell'individuo che possiede qualità derivate solo da certe relazioni tra altre cose, oltre a quelle (regolarità relazionali) derivanti dalla conoscenza. È, dunque, questo secondo tipo d'individuo ad avere un valore euristico fondamentale in grado di dare risposte alle questioni epistemiche relative alla vita associativa della mente. Peirce (1976b: 773-5).

33. Maddalena (2009: 137-236).

34. Sono state distinte sei (Maddalena, 2009: 137-224), cinque (Havenel, 2008: 86-133), e quattro (Luisi, 2008: 29-50) fasi nelle riflessioni sul continuo in Peirce. Il nucleo teoretico del tornare e ritornare sull'argomento sembra essere, tuttavia, il rapporto fra *continuità* e *divisibilità* delle parti e con esso quello fra continuo e discreto. Nel momento in cui la continuità deve dar conto della natura processuale della conoscenza, realizzabile solo nel concatenamento infinito di cognizioni, essa ingloba in sé anche l'idea della divisibilità all'infinito delle parti espressa da Kant nella *Critica della ragione pura*, asserendo che in una quantità continua nessuna parte è la più piccola possibile. È questa la criticità più forte della teoria kantiana secondo gli sviluppi del pensiero di Peirce, il quale sancisce così la non perfetta sinonimia fra continuità e divisibilità infinita e si avvia ad affrontare, prima, il problema della concatenazione delle parti in un continuo e in seguito quello del rapporto fra individuo e continuo.

35. Peirce (1976c: 103; trad. 2005: 399).

36. Peirce (1976c: 103; trad. 2005: 399).

37. Peirce (1976c: 103; trad. 2005: 399).

38. Peirce (1976c: 103-4; trad. 2005: 399).

39. Peirce (1976c: 104; trad. 2005: 400).

40. Per la loro differenziazione e per il rapporto fra potenziale e possibilità, si veda Vetter 2015.

41. Peirce (1976c: 104; trad. 2005: 400).

42. Peirce (1976c: 104-5; trad. 2005: 401).

43. Si aggiunge così un nesso diretto fra logica e teoria sociale che integra e corrobora dall'interno la ricostruzione storica degli influssi di Henry James *senior* sulla convinzione di Peirce, secondo la quale l'individuo isolato è idiosincrasia ed errore. Sini 1979. Una visione diversa, se non opposta, del ruolo del "sé" nella filosofia di Peirce è offerta da Colapietro 1989 e

dalla raccolta di saggi dedicata al ruolo e al significato dell'analisi fenomenologica della coscienza in Peirce: Calcaterra 2006. Si veda anche Marco Stango 2015.

44. Sini 1974.

45. Peirce (1991c: 148; trad. 2003: 1027-8).

46. Peirce (1991c: 150; trad. 2003: 1030).

47. Peirce (1991c: 150; trad. 2003: 1030).

48. Così Leibniz nel §22 della *Monadologia* "Ora, ogni stato presente di una sostanza semplice è una conseguenza naturale del suo stato precedente, per cui in essa il presente è gravido dell'avvenire" Leibniz (1978: 610; trad. 2014: 69). Se lo sguardo al futuro si lega in Leibniz ai temi della prescienza divina e dei futuri contingenti, ciò rappresenta una lontananza solo apparente dalle riflessioni sulla scelta condizionale della logica del probabile. Leibniz distingue, infatti, fra necessità assoluta metafisica, basata sul principio di non contraddizione, e necessità del conseguente, o ipotetica. Questo secondo gruppo di necessità qualifica i decreti divini e rimanda al principio logico "se A allora necessariamente B" – rivendicato anche dalla teoria della probabilità di Peirce – e non può prescindere dalla visione chiara e distinta degli infiniti intrecci relazionali dei possibili presente nella mente divina.

49. Peirce (1991c: 149; trad. 2003: 1029).

50. Peirce (1991c: 149; trad. 2003: 1029): "Logic is rooted in the social principle." Se consideriamo la riflessione di Peirce secondo cui la logica dipende dalla lotta per sfuggire al dubbio – lotta che inizia nell'emozione e termina nell'azione – e se supponiamo che "[...] la sola causa del nostro fissarci sulla ragione è che gli altri metodi di sfuggire" al dubbio "falliscono a causa dell'impulso sociale" Peirce (1991c: 145; trad. 2003: 1030), potremmo dire che il principio sociale si lega anche a un altro motivo che induce Peirce a scavare nella natura emotiva e sentimentale della logica: il rapporto della logica con le insidie dell'impulso sociale, individuate nella manipolazione culturale politica delle credenze. Il legame della logica con la società ha allora un doppio volto: da un lato il sentimento della speranza nell'illimitatezza futura delle comunità e delle sperimentabilità cognitiva rende logiche le scelte del singolo, dall'altro la scienza, attraversata dal continuo conflitto con il dubbio, può rappresentare un catartico delle devianze manipolatorie dell'impulso sociale. L'articolazione di tale impulso – analizzata nel saggio dedicato al fissarsi delle credenze – mostra tre forme non del tutto adeguate del rapporto fra saperi, credenze e società. Esse trovano il loro riscatto nell'idea di un metodo scientifico aperto al dubbio e al confronto pubblico. Peirce indaga il rapporto fra certezze pratico-culturali e dinamiche sociali articolandolo in quattro diversi metodi di fissazione delle credenze cognitive. Il metodo della tenacia, che difende le credenze, ormai consolidate, dalle ingerenze o confutazioni provenienti dal confronto pubblico, dall'impulso sociale e dalla pubblica opinione, avvertiti come fonti di dubbi laceranti e pertanto come pericoloso indebolimento delle proprie convinzioni. Il metodo del terrore, il quale basa il consolidarsi delle convinzioni sul solo esercizio capillare della censura e della repressione. Il terzo metodo è quello della filosofia metafisica la quale, pur riscattandosi dal terrore e dalla ferocia repressiva, finisce per agire in modo illusorio sulla pubblica opinione nel momento in cui – lasciando che le credenze si armonizzino da sole nel loro articolato e complesso movimento di avvicinamento e differenziazione – fa sì che le convinzioni razionali finiscano per trasformarsi in manifesti e cliché teorici alla moda. Sembrerebbe dunque che quello scientifico sia l'unico metodo capace di comprendere in sé il dubbio, interpretato come utile inquietudine della ricerca. Esso deve, però, sapersi confrontare in modo costruttivo con la responsabilità sociale e con le istanze provenienti dal confronto pubblico, dunque dall'impulso sociale. Peirce (1991d: 109-23; trad. 2003: 357-71).

51. Peirce (1991c: 145; trad. 2003: 1030).

52. Peirce (1991c: 149; trad. 2003: 1029).

53. Peirce (1991e: 338; trad. 2003: 406).

54. Peirce (1991e: 338; trad. 2003: 406).

55. Peirce (1991e: 338; trad. 2003: 406).

56. Così Peirce (1997c: 176; trad. 2003: 1141): “Questa personalità, come ogni idea generale, non è una cosa che si può apprendere in un istante. Deve essere vissuta nel tempo, e nessun tempo finito può contenerla in tutta la sua pienezza. Tuttavia, in ogni intervallo infinitesimale è presente e vivente, benché peculiarmente colorata dai sentimenti immediati di quel momento. La personalità, nella misura in cui è appresa in un momento, è autocoscienza immediata. La parola coordinazione, però, implica un po’ più di questo, implica un’armonia teleologica delle idee.”

57. Per far emergere la distanza del concetto di armonia dall’omogeneo astratto e autoreferenziale, mi sembra opportuno far vedere come l’armonia intrattenga un rapporto saldo e imprescindibile con le nozioni di varietà e dissonanza. Così, infatti, si esprime Leibniz (2003: 316-7; trad. 1951: 104-5): “*Armonia* è la diversità equilibrata dall’identità [*Harmonia est diversitas identitate compensata*]. Armonico cioè è l’uniformemente dissimile. Piace la varietà ma ridotta in unità, ben disposta e collegata. L’omogeneità pure piace quando sia sempre nuova, sorprendente e inaspettata e, pertanto, o suggestiva o ingegnosa; essa è gradevole soprattutto fra cose diversissime, in cui nessuno sospetterebbe una connessione. Per questo sono vane le proposizioni identiche, in quanto ovvie e troppo omogenee. [...] I dipinti con le ombre, e i canti con le dissonanze armonicamente composte, è noto che acquistino rilievo. [...] In favore di Dio parla l’armonia del mondo, in favore del caso la confusione degli affari umani. Ma a chi guardi più nel profondo una confusione di sei volte mill’anni (per quanto neppure essa manchi di una sua armonia) paragonata con l’eternità, appare come una semplice nota dissonante che, compensata da altre dissonanze e restituita nell’armonia dell’intero, non fa che accrescere l’ammirazione per il Reggitore che, con la sua mente, abbraccia infinite cose.”

58. Leibniz (2003: 315-7; trad. 1951: 104). È significativo che la traduzione tedesca del testo originale latino leibniziano: “*seu pernoscens universalis*” sia: “den Grundzusammenhang der Dinge gründlich kennen.”

59. Leibniz (2003: 315-7; trad. 1951: 104).

60. Leibniz (1948: 14; trad. 2003: 99).

61. La lontananza di Leibniz da una visione competitiva e conflittuale della vita sociale e civile lascia le sue tracce anche nel pensiero politico liberale contemporaneo: si pensi al pragmatismo linguistico trascendentale di Karl Otto Apel. Nella sua concezione dell’Apriori della comunicazione, egli riprende argomenti legati alle concezioni leibniziane relative all’intrinseca relazionalità dell’amicizia e dell’amore, da intendere come declinazione politica del concetto di armonia. La prima caratteristica dell’Apriori della comunicazione è estendere l’istanza universalistica non solo alle pretese di verità degli scienziati, bensì anche alle pretese virtuali dell’umanità, ossia a tutti i potenziali bisogni di tutti gli esseri umani. Parlare di potenziali bisogni di tutti gli esseri umani implica riflettere anche sull’accordo fra le innumerevoli istanze soggettive ed è in questo contesto che l’Apriori della comunicazione rimanda al principio pragmatista del *self-surrender* (auto-arresa o auto-limitazione). Il concetto di *self-surrender* ha il compito di limitare l’imporsi soggettivo-egoistico degli interessi a vantaggio della “transoggettività della [loro] rappresentanza argomentativa.” Si veda Apel (1973; trad. it. parziale 1997). Apel si ispira qui al socialismo logico di Ch. S. Peirce, ma in definitiva attinge ai presupposti leibniziani del liberalismo moderno, ossia a quel nodo problematico del rapporto fra utile e amore disinteressato affrontato da Leibniz nei suoi scritti di diritto naturale e in particolare nella differenziazione fra diritto privato e diritto civile pubblico. Una ricostruzione articolata del socialismo logico di Peirce e del suo influsso sulle teorie di Apel, priva, tuttavia, di un rimando ai suoi germi leibniziani logici e politici si trova in Wartenberg 1971.

62. Peirce (1991c: 150; trad. 2003: 1029).

63. Peirce (1991c: 150; trad. 2003: 1029).

64. Peirce (1991f: 353; trad. 2003: 1149).

65. Peirce (1991f: 353; trad. 2003: 1149).

66. Peirce (1991f: 353-4; trad. 2003: 1150).

67. Peirce (1991f: 357; trad. 2003: 1154).

68. Non possiamo inoltre tacere la diffidenza di Peirce nei confronti di alcune diramazioni dell'utilitarismo così amato dall'illuminismo francese in particolare da Voltaire: si tratta della critica che il filosofo americano rivolge a Mandeville e alla sua *Favola delle api* volta, come è noto, a mostrare come la comunità e la sua solidità si basino sui vizi privati del singolo. Peirce (1991f: 357; trad. 2003: 1153).

---

## RIASSUNTI

This essay shows the logical interpretation of the perception in Peirce to highlight Leibniz's influence on the conception of associative representation. This influence conditions Peirce's interpretation of Kant's intuitive apprehension and initiates the interpretation of the individual as essentially relational. That concept is deepened by Peirce's studies on the logic of relations and even more on the logic of continuity. The relational individual is the key concept for a possible social-political interpretation of the continuous by Peirce. The relationship between individual and continuous, based on the notions of possible and relation, offers the model to conceive the ego as originally social. The relational nature of the individual is also analysed with reference to the doctrine of chances. In this context, it emerges clearly the relationship of logic with society and with Peirce's political conceptions. This paradigm can also be traced back to the analyses by Leibniz (studies of natural law).

## AUTORE

**MARIANNINA FAILLA**

Università degli Studi di Roma Tre  
mariannina.failla[at]uniroma3.it